

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

Ильенков Эвальд Васильевич

Диалектическая логика: Очерки истории и теории.—2-е изд.,

доп.—М.: Политиздат, 1984.—320 с.

(стр.109-148)

Очерк 5

Диалектика как логика

Гегелевское решение вопроса о предмете логики сыграло в истории этой науки особую роль. И чтобы понять гегелевскую логику, мало только уяснить прямой смысл ее положений. Важнее и труднее рассмотреть сквозь причудливые обороты гегелевской речи тот реальный предмет, о котором на самом деле ведется разговор. Это и дает

[109]

возможность понять Гегеля критически: восстановить для себя образ оригинала по его искаженному изображению. Научиться читать Гегеля материалистически, так, как читал и советовал его читать В. И. Ленин,— значит научиться критически сопоставить гегелевское изображение предмета с *самым этим предметом*, на каждом шагу прослеживая расхождения между копией и оригиналом.

Задача решалась бы просто, если бы читатель имел перед глазами два готовых объекта такого сопоставления — копию и оригинал. Копия налицо. Однако где оригинал? Принимать за таковой наличное логическое сознание естествоиспытателей нельзя — оно само подлежит проверке на предмет его логичности, предполагает именно критический анализ наличных логических форм с точки зрения их соответствия действительным потребностям развития науки. И для понимания действительных форм и законов теоретического познания гегелевская «Наука логики», несмотря на все ее связанные с идеализмом пороки, может дать больше, чем «логика науки».

Подлинная логика науки непосредственно нам не дана; ее еще нужно выявить, понять, а затем превратить в сознательно применяемый инструментарий работы с понятиями, в логический метод разрешения тех проблем, которые не поддаются обычному эмпирическому анализу. И только так — сознательно, интенси-

Ильенков Эвальд Васильевич

Диалектическая логика:
Очерки истории и теории.—
2-е изд., доп.—М.:
Политиздат, 1984.—320 с.
(стр.109-148)

Очерк 5

Диалектика как логика

Гегелевское решение вопроса о предмете логики сыграло в истории этой науки особую роль. И чтобы

понять гегелевскую логику, мало только уяснить прямой смысл ее положений. Важнее и труднее рассмотреть сквозь причудливые обороты гегелевской речи тот реальный предмет, о котором на самом деле ведется разговор. Это и дает

[109]

возможность понять Гегеля критически: восстановить для себя образ оригинала по его искаженному изображению. Научиться читать Гегеля материалистически, так, как

читал и советовал его читать В. И. Ленин,— значит научиться критически сопоставить гегелевское изображение предмета с *самим этим предметом*, на каждом шагу прослеживая расхождения между копией и оригиналом.

Задача решалась бы просто, если бы читатель имел перед глазами два готовых объекта такого сопоставления — копию и оригинал. Копия налицо. Однако где оригинал? Принимать за таковой наличное логическое сознание

естествоиспытателей нельзя — оно само подлежит проверке на предмет его логичности, предполагает именно критический анализ наличных логических форм с точки зрения их соответствия действительным потребностям развития науки. И для понимания действительных форм и законов теоретического познания гегелевская «Наука логики», несмотря на все ее связанные с идеализмом пороки, может дать больше, чем «логика науки».

Подлинная логика науки непосредственно нам не дана; ее еще нужно выявить, понять, а затем превратить в сознательно применяемый инструментарий работы с понятиями, в логический метод разрешения тех проблем, которые не поддаются рутинным логическим методам. Но если так, то критическое изучение «Науки логики» не может сводиться к простому сравнению ее положений с той логикой, которой сознательно руководствуются

естествоиспытатели, считая ее безупречной и но подлежащей сомнению.

Так что сопоставление копии (науки логики) с оригиналом (с действительными формами и законами теоретического познания) оказывается достаточно трудной задачей. И трудность ее состоит в том, что гегелевское изображение предмета — в данном случае мышления — придется критически сопоставлять не с готовым, заранее известным прообразом его, а с

предметом, контуры которого только впервые начинают прорисовываться в ходе критического преодоления идеалистических конструкций. Такая реконструкция осуществима, если ясно понято устройство той оптики, сквозь которую Гегель рассматривает предмет своего исследования. Эта искажающая, но вместе с тем и увеличивающая оптика (система фундаментальных принципов гегелевской логики) как раз и позволила ему увидеть, хотя бы и в идеалистически перевернутом виде,

диалектику мышления. Ту самую логику, кото-

[110]

рая остается невидимой для философски невооруженного взора, для простого «здорового смысла».

Прежде всего важно ясно понять, какой *реальный предмет* исследует и описывает Гегель в своей «Науке логики», чтобы сразу же обрести критическую дистанцию по отношению к его изображению. «Что предмет логики есть *мышление*, с этим все согласны» [\[1\]](#)

1,— подчеркивает Гегель. А потому логика как наука совершенно естественно получает определение *мышления о мышлении*, или «мыслящего само себя мышления».

В приведенном определении и в выраженном им понимании нет еще ровно ничего ни специфически гегелевского, ни специфически идеалистического. Это просто-напросто традиционное представление о предмете логики как науки, доведенное до предельно четкого и категорического

выражения. В логике предметом научного осмысления оказывается само же мышление, в то время как любая другая наука есть мышление о чем-то другом. Определяя логику как мышление о мышлении, Гегель совершенно точно указывает ее единственное отличие от любой другой науки.

Однако тут же возникает следующий вопрос, обязывающий к не менее ясному ответу: *а что такое мышление?* Само собой разумеется, отвечает Гегель (и с ним опять-таки

приходится согласиться), что единственно удовлетворительным может быть только изложение сути дела, т. е. конкретно-развернутая теория, сама наука о мышлении, «наука логики», а не очередная «дефиниция». (Ср. слова Ф. Энгельса: «Наша дефиниция жизни, разумеется, весьма недостаточна... Все дефиниции имеют в научном отношении незначительную ценность. Чтобы получить действительно исчерпывающее представление о жизни, нам

пришлось бы проследить все формы ее проявления, от самой низшей до наивысшей» [\[2\]](#) 2 . И еще: «Дефиниции не имеют значения для науки, потому что они всегда оказываются недостаточными. Единственно реальной дефиницией оказывается развитие самого существа дела, а это уже не есть дефиниция» [\[3\]](#) 3 .)

Однако в любой науке, а потому и в логике приходится все же предварительно обозначить, контурно очертить хотя бы самые

общие границы предмета
исследования, т. е.

[111]

указать область фактов, которые в
данной науке надлежит принимать во
внимание. Иначе будет неясен
критерий их отбора, а его роль
станет исполнять произвол,
считающийся только с теми
фактами, которые подтверждают его
обобщения, и игнорирующий все
остальное как не имеющее якобы
отношения к делу, к компетенции
данной науки. И Гегель такое

предварительное разъяснение дает, не утаивая от читателя, что именно он понимает под словом «мышление».

Этот пункт особенно важен. Совсем не случайно до сих пор основные возражения Гегелю, как справедливые, так и несправедливые, направляются как раз сюда. Непозитивисты, например, единодушно упрекают Гегеля в том, что он-де недопустимо «расширил» предмет логики своим пониманием мышления, включив в сферу

рассмотрения массу «вещей»,
которые мышлением в обычном и
строгом смысле назвать никак
нельзя: прежде всего понятия,
относившиеся по традиции к
метафизике, к онтологии, т. е. к науке
о самих вещах, систему *категорий* —
всеобщих определений
действительности вне сознания, вне
«субъективного мышления»,
понимаемого как психическая
способность человека.

Если мышление понимать так,
то неопозитивистский упрек Гегелю

и в самом деле придется посчитать резонным. Гегель действительно понимает под мышлением нечто па первый взгляд загадочное, даже мистическое, когда говорит о мышлении, совершающемся где-то вне человека и помимо человека, независимо от его головы, о «мышлении как таковом», «чистом мышлении», и предметом логики считается именно такое «абсолютное», сверхчеловеческое мышление. Логику, согласно его определению, следует понимать

даже как «изображение бога, каков он в своей вечной сущности до сотворения природы и какого бы то ни было конечного духа» [\[4\]](#) 4 .

Подобные определения способны сбить с толку, с самого начала дезориентировать. Конечно же такого «мышления» как некоей сверхъестественной силы, творящей из себя и природу, и историю, и самого человека с его сознанием, нигде во Вселенной нет. Но тогда гегелевская логика есть изображение несуществующего предмета,

выдуманного, чисто фантастического
объекта? Как же в таком случае
решать задачу критического
переосмысления гегелевских
построений? С чем, с каким
реальным пред-

[112]

метом придется сравнивать и
сопоставлять вереницы его
теоретических определений, чтобы
отличить в них истину от
заблуждений? С реальным
мышлением человека? Но Гегель
ответил бы, что в его «Науке логики»

речь идет совсем о *другом* предмете и что если эмпирически очевидное человеческое мышление не таково, то это совсем не довод против *его* логики. Ведь лишь в том случае имеет смысл критика теории, если ее сравнивают с тем самым предметом, который в ней изображается, а не с чем-то иным. А с фактически протекающими в головах людей актами мышления сравнивать логику нельзя уже потому, что люди сплошь и рядом мыслят весьма нелогично. Даже элементарно нелогично, не

говоря уже о логике более высокого порядка, о той самой, которую имеет в виду Гегель.

Поэтому, когда вы укажете логику, что реальное мышление человека протекает но так, как изображает его теория, он на это резонно ответит: тем хуже *для этого* мышления и не теорию тут надлежит приспособлявать к эмпирии, а реальное мышление постараться сделать логичным, привести его в согласие с логическими принципами.

Однако для логики как науки здесь возникает фундаментальная трудность. Если логические принципы допустимо сопоставлять только с логичным мышлением, то исчезает какая бы то ни была возможность проворить, а *правильны* ли они сами? Само собой попятно, что эти принципы всегда будут согласовываться с тем мышлением, которое заранее согласовано с ними. Но ведь такое положение и означает, что логические принципы согласуются лишь сами с собой, со

своим собственным воплощением в эмпирических актах мышления. Для теории в данном случае создается весьма щекотливое положение. Логика имеет в виду только логически безупречное мышление, а логически неправильное мышление не довод против ее схем. Но логически безупречным она соглашается считать только такое мышление, которое в точности подтверждает ее собственные представления о мышлении, а любое отклонение от ее правил расценивает

как факт, находящийся за рамками ее предмета, и потому рассматривает только как «ошибку», которую надо «исправить».

В любой другой науке подобная претензия вызвала бы недоумение. Что это, в самом деле, за теория, которая согласна принимать в расчет лишь такие факты, которые ее подтверждают, и не желает считаться с противоречащими фактами, хотя бы их были миллионы и миллиарды? А ведь

именно такова традиционная позиция логики, представляющая ее адептам само собой разумеющейся и делающая логику абсолютно несамокритичной, с одной стороны, и неспособной к развитию — с другой.

Отсюда, кстати, возникает иллюзия Канта, согласно которой логика как теория давным-давно обрела вполне замкнутый, заверченный характер и не только не нуждается, а и не может по самой се природе нуждаться в развитии своих

положений. Как абсолютно точное изображение принципов и правил «мышления в понятиях» понимал кантовскую логику и Шеллинг.

Гегель усомнился в том обстоятельстве, что именно правила логики препятствуют пониманию процесса перехода понятия в предмет и обратно, субъективного в объективное (и вообще противоположностей друг в друга). Он усмотрел здесь не свидетельство органической ущербности мышления, а лишь ограниченность

кантовского представления о нем. Кантовская логика — только ограниченно верная теория мышления. Подлинное мышление, реальный предмет логики как науки представляет собой на самом деле нечто иное. Поэтому надо привести теорию мышления в согласие с ее подлинным предметом.

Потребность критического пересмотра традиционной логики Гегель видит прежде всего в крайнем, бьющем в глаза несоответствии между теми

принципами и правилами, которые Кант считает абсолютно всеобщими формами мышления, и теми реальными результатами, которые достигнуты человеческой цивилизацией в ходе ее развития: «Сравнение образов, до которых поднялись дух практического и религиозного миров и дух науки во всякого рода реальном и идеальном сознании, с образом, который носит логика (его сознание о своей чистой сущности), являет столь огромное различие, что даже при самом

поверхностном рассмотрении не может не бросаться тотчас же в глаза, что это последнее сознание совершенно не соответствует тем взлетам и недостойно их» [\[5\]](#) 5 .

Итак, наличные логические теории но соответствуют действительной практике *мышления*.

Следовательно, *мышление о мышлении* (т. е. логика) отстало от *мышления обо всем прочем*, от мышления, которое реализуется как наука о внешнем мире, как сознание, зафиксированное в виде знания и

вещей, созданных силою знания, в виде всего организма цивилизации.

Выступая как *мышление о*

[114]

мире, мышление достигло таких успехов, что рядом с ним *мышление о мышлении* оказывается чем-то совершенно несоизмеримым, убогим, ущербным и бедным. Если принять на веру, что человеческое мышление и в самом деле руководствовалось и руководствуется теми правилами, законами и основоположениями, совокупность

которых составляет традиционную логику, то все успехи науки и практики становятся попросту необъяснимыми.

Отсюда и происходит тот парадокс, что человеческий интеллект, создавший современную культуру, останавливается в удивлении перед своим собственным созданием. Шеллинг и выразил это удивление «духа». Как раз тут и начинается расхождение Гегеля с Шеллингом.

Гегель считает, что правила, которыми «дух» руководствовался на самом деле, вопреки иллюзиям, которые он (в лице логиков по профессии) создавал на свой счет и излагал в виде учебников логики, можно и нужно выявить и изложить в *форме понятия*, вполне рационально, не сваливая всего до сих пор непопятного на «интуицию» — на способность, с самого начала представляющуюся чем-то совершенно иным, нежели мышление. Гегелевская постановка

вопроса сыграла особую роль потому, что здесь впервые были подвергнуты самому тщательному анализу все основные понятия логической науки, и прежде всего *понятие мышления*.

На первый взгляд (из такого «первого взгляда» обычно и исходят, перенимая его из обиходного словоупотребления абсолютно некритически) мышление представляется одной из субъективно-психических способностей человека наряду с

другими способностями: с созерцанием, ощущением, памятью, волей и т.д. и т. и. Под мышлением понимается особого рода *деятельность*, направленная, в отличие от практики, на изменение представлений, на перестройку тех образов, которые имеются в *сознании* индивида и непосредственно на словесно-речевое оформление этих представлений; последние, будучи выражены в речи (в слове, термине), называются понятиями. Когда человек изменяет не представления,

а реальные вещи вне головы, это уже не считается мышлением, а, в лучшем случае, лишь действиями *в согласии с мышлением*, по законам и правилам, им диктуемым.

Мышление таким образом отождествляется с *размышлением*, с рефлексией, т. е. с психической деятельностью, в ходе которой человек отдает себе полный отчет в том, что и как он делает, осознает все те схемы и правила, по

которым он действует. И тогда, само собой понятно, единственной задачей логики оказывается лишь упорядочение и классификация соответствующих схем и правил. Каждый отдельный человек и сам может обнаружить их в собственном *сознании*, ибо он и до всякого изучения логики вполне сознательно руководствовался ими (только, может быть, не систематически). Как справедливо констатирует Гегель, такая логика «не дала бы ничего такого, что не могло бы быть сделано

так же хорошо и без нее. Прежняя логика в самом деле ставила себе эту задачу» [\[6\]](#) 6 .

Все сказанное в полной мере относится и к Канту. Вот почему Гегель констатирует, что «кантовская философия не могла оказать никакого влияния на метод науки. Она оставляет совершенно неприкосновенными категории и метод обычного познания» [\[7\]](#) 7 .

Она лишь привела в порядок схемы наличного сознания, лишь выстроила их в систему (правда, упершись по

ходу дела в факт противоречия различных схем друг другу). Так что кантовская логика предстает в качестве своего рода частной исповеди наличного сознания, его систематически изложенного самосознания, и не более того. А еще точнее, его *самоmnения* — изложения того, что наличное мышление о самом себе думает. Но как о человеке опрометчиво судить по тому, что и как он сам о себе думает и говорит, так и о мышлении нельзя судить по его самоmnению, гораздо полезнее

посмотреть, что и как оно на самом деле делает, может быть, даже не отдавая себе в том правильного отчета.

Поставив вопрос так, Гегель оказался первым из логиков по профессии, решительно и сознательно отбросившим старинный предрассудок, согласно которому мышление предстает перед исследователем только в виде речи (внешней или внутренней, устной или письменной). Предрассудок неслучайный: мышление и в самом

деле может посмотреть на самое себя как бы со стороны, как на отличный от самого себя предмет лишь постольку, поскольку оно себя выразило, воплотило в какой-то внешней форме. И то полностью сознательное мышление, которое имела в виду вся прежняя логика, и в самом деле предполагает язык, речь, слово как форму своего внешнего выражения. Иными словами, полного *осознания* схем своей собственной деятельности мышление достигает именно благодаря языку и в языке.

(Указанное обстоятельство
зафиксиро-

[116]

вано уже в самом названии логики,
происходящем от греческого «логос»
— «слово».) Впрочем, о том же
говорили не только Гегель и
гегельянцы, но и некоторые из их
принципиальных противников,
например А. Тренделенбург,
отмечавший, что традиционная
(формальная) логика «осознала себя
в языке и, во многих отношениях,

может называться углубленной в себя грамматикой» [\[8\]](#) 8 .

Заметим попутно, что все без исключения логические школы, прошедшие мимо гегелевской критики старой логики, этот древний предрассудок разделяют как ни в чем не бывало и до сих пор. Наиболее откровенно его исповедуют неопозитивисты, прямо отождествляющие мышление с языковой деятельностью, а логику — с анализом языка.

Между тем язык (речь) *не единственная* эмпирически наблюдаемая форма, в которой проявляет себя человеческое мышление. Разве в поступках человека, в ходе реального формирования окружающего мира, в делании вещей человек не обнаруживает себя как *мыслящее* существо? Разве мыслящим существом он выступает только в акте говорения? Вопрос, пожалуй, чисто риторический. Мышление, о котором говорит Гегель,

обнаруживает себя в *делах* человеческих отнюдь не менее очевидно, чем в словах, в цепочках терминов, в кружевах словосочетаний. Более того, в реальных делах человек демонстрирует подлинный способ своего мышления гораздо более адекватно, чем в своих повествованиях об этих делах.

Но если так, то *поступки* человека, а стало быть, и результаты этих поступков, вещи, которые ими создаются, не только можно, но и

нужно рассматривать как *проявления*
его мышления, как акты
опредмечивания его мысли,
замыслов, планов, сознательных
намерений. Гегель с самого начала
требуется исследовать мышление во
всех формах его реализации.
Мышление обнаруживает свою силу
и деятельную энергию вовсе не
только в говорении, но и во всем
грандиозном процессе созидания
культуры, всего предметного тела
человеческой цивилизации, всего
«неорганического тела человека»

(Маркс), включая сюда орудия труда и статуи, мастерские и храмы, фабрики и государственные канцелярии, политические организации и системы законодательства.

Именно на этом основании Гегель и обретает право рассматривать внутри логики объективные определения

[117]

вещей вне сознания, *вне психики человеческого индивида*, причем во всей их независимости от этой

психики. Ничего мистического или идеалистической здесь иона нет: имеются в виду формы («определения») вещей, созданных деятельностью мыслящего человека. Иными словами, формы его мышления, воплощенные в естественно-природном материале, «положенные» в него человеческой деятельностью. Так, дом выглядит как воплощенный в камне замысел архитектора, машина — как выполненная в металле мысль инженера и т.п., а все колоссальное

предметное тело цивилизации — как «мышление в его инобытии», в его чувственно-предметном воплощении. Соответственно и вся история человечества рассматривается как процесс «внешнего обнаружения» силы мысли, как процесс реализации идей, понятий, представлений, планов, замыслов и целей человека, *как процесс опредмечивания логики*, т. е. тех схем, которым подчиняется целенаправленная деятельность людей.

Понимание и тщательный анализ мышления в таком аспекте (исследование «деятельной стороны», как называет это обстоятельство Маркс в «Тезисах о Фейербахе») не есть еще идеализм. Более того, логика, идущая таким путем, как раз делает решающий шаг в направлении к настоящему — «умному» — материализму, к пониманию того факта, что все без исключения логические формы суть отраженные в человеческом сознании и проверенные ходом

тысячелетней практики всеобщие формы развития действительности вне мышления. Рассматривая мышление не только в его словесном обнаружении, но и в процессе его опредмечивания, Гегель отнюдь не выходит за пределы анализа *мышления*, за рамки предмета *логики* как особой науки. Он просто вводит в поле зрения логики ту реальную фазу процесса развития мышления, без понимания которой логика не могла и не может стать действительной наукой.

С точки зрения Гегеля, подлинным основанием для форм и законов мысли оказывается только совокупный исторический процесс *интеллектуального развития человечества*, понятый в его всеобщих и необходимых моментах. Предметом логики выступают уже не абстрактно-одинаковые *схемы*, которые можно обнаружить в каждом индивидуальном сознании, общие для каждого из таких сознаний, а *история науки и техники*, коллективно творимая

людьми, процесс, вполне
независимый от воли и сознания
отдельного индивида, хотя и
осуществляемый в каждом

[118]

его звене именно сознательной
деятельностью индивидов. Этот
процесс, согласно Гегелю, включает
в себя в качестве своей фазы и акт
реализации мышления в предметном
действии, а через действие — в
формах вещей и событий вне
сознания. Здесь Гегель, по словам В.

И. Ленина, «подошел вплотную к материализму...» [\[9\]](#) 9 .

Рассматривая мышление как реальный продуктивный процесс, выражающий себя не только в движении слов, но и в изменении вещей, Гегель впервые в истории логики смог поставить задачу специального анализа форм мышления, или анализа мышления со стороны формы. До него эта задача, как ни парадоксально, в логике не возникала и даже не могла возникать, на что, между прочим,

обратил внимание в «Капитале»
Маркс: «Стоит ли удивляться, что
экономисты, всецело поглощенные
вещественной стороной дела,
проглядели формальный состав
относительного выражения
стоимости, если профессиональные
логики до Гегеля упускали из виду
даже формальный состав фигур
суждения и заключения...» [\[10\]](#) 10 .

Логики до Гегеля
действительно фиксировали лишь те
внешние схемы, в которых
логические действия, суждения и

заклучения выступают *в речи*, т. е. как схемы соединения *терминов*, обозначающих общие представления. Однако логическая форма, выраженная в этих фигурах, — категория — оставалась вне сферы их исследования, ее понимание просто-напросто заимствовалось из метафизики, онтологии. Так случилось даже с Кантом, несмотря на то что он все же увидел в категориях именно *принципы суждений* («с объективным значением»).

Поскольку же логическая форма, о которой идет речь у Маркса, была понята как форма деятельности, одинаково хорошо осуществляющейся как в движении слов-терминов, так и в движении вещей, вовлеченных в работу мыслящего существа, постольку тут впервые лишь и возникла возможность специально проанализировать ее *как таковую*, абстрагируясь от особенностей ее выражения в том или другом частном материале (в том числе от тех,

которые связаны со спецификой ее реализации в материи языка).

В «логосе», в разуме выражены в логическом аспекте (в отличие от психологически-феноменологического) одинаково вещание и вещь [\[11\]](#) 11 или, скорее, былина и быль.

[119]

(Кстати, весьма характерный для Гегеля пример игры словами, игры, высвечивающей, однако, генетическое родство выражаемых этими словами представлений. Sage

— оказывание, вещание, откуда «сага» — легенда о подвигах, *былина*; Sache — емкое слово, означающее не столько единичную чувственно воспринимаемую вещь, сколько суть дела, положение вещей, существо вопроса, фактическое положение дел (вещей) — все, что есть или было на самом деле, *быль*.)

Эта этимология используется в «Науке логики» для выражения очень важного оттенка мысли, который в ленинском переводе и в ленинской — материалистической —

интерпретации звучит так: «С этим введением содержания в логическое рассмотрение» предметом становятся не Dinge, а die Sache, der Begriff der Dinge (вещи, а суть, понятие вещей.— *Ред.*) не вещи, а законы их движения, материалистически» [\[12\]](#) 12 .

Рассматриваемое как деятельность мыслящего существа в ее всеобщей форме, мышление и фиксируется в тех его схемах и моментах, которые остаются инвариантными, в каком бы

особенном (частном) материале соответствующая деятельность ни выполнялась и какой бы продукт она в том или другом случае ни производила. Для гегелевской точки зрения совершенно безразлично, в чем именно осуществлена или осуществляется деятельность мышления — в артикулированных колебаниях воздушной среды и обозначающих их значках или же в любом другом естественно-природном веществе: «Во всяком человеческом созерцании имеется

мышление. Мышление есть также всеобщее во всех представлениях, воспоминаниях и вообще в каждой духовной деятельности, во всяком хотении, желании и т. д. Все они представляют собой дальнейшие спецификации мышления. Если мы будем так понимать мышление, то оно выступит в совершенно ином свете, чем в том случае, когда мы только говорим: мы обладаем способностью мышления наряду с другими способностями, как, например, созерцанием,

представлением, волей и т. д.» [\[13\]](#)

13

Поэтому-то все универсальные
схемы, прорисовывающиеся в
деятельности мыслящего существа, в
том числе и направленной на
непосредственно созерцаемый или
представляемый материал, должны
рассматриваться как *логические*
параметры мышления не в меньшей
степени, чем

[120]

схемы выражения мышления в языке,
в виде фигур, известных старой

логике. Мышление в широком смысле слова, как деятельность, изменяющая образы внешнего мира вообще, выраженные в словах (а не слова сами по себе), мышление, «которое деятельно во всем человеческом и сообщает всему человеческому его человечность» [\[14\]](#) 14, как способность, создающая знание в любых формах, в том числе в форме созерцаемых образов, и «проникающая» в них, а отнюдь не только субъективно-психический акт обращения со словами и есть

предмет логики — науки о мышлении.

Мышление *«выступает*
сначала не в форме мысли, а в
форме чувства, созерцания,
представления — в формах, которые
должно отличать от мышления как
формы» [\[15\]](#) 15 . Форма мышления
как таковая выступает перед нами
только в ходе *мышления о самом же*
мышлении, только в логике.

Но прежде чем человек начнет
мыслить о *мышлении*, он уже должен
мыслить, еще не отдавая себе отчета

В тех логических схемах и категориях, в рамках которых протекает процесс его мышления, однако уже воплощая их в виде конкретных мыслей и понятий науки, техники, нравственности и пр. Мышление, таким образом, реализуется вначале как деятельность во всем многообразии своих внешних проявлений. Форма мышления тут еще «погружена» в материал конкретных мыслей, чувственных образов и представлений, «снята» в них и

потому противостоит сознательному мышлению как форма внешней действительности. Иными словами, мышление и формы мышления вначале выглядят для мыслящего существа вовсе не формами его собственной деятельности (его «самости» — das Selbst), создающей некоторый продукт, а формами *самого продукта*: конкретного знания, образов и понятий, созерцания и представления, формами орудий труда, машин, государств и т. д. и т.п., а также

формами осознанных целей, желаний, хотений и пр.

Прямо себя мышление «увидеть» не может иначе чем в зеркале собственных творений, в зеркале внешнего мира, *каким мы его знаем благодаря деятельности мышления.* Таким образом, мышление, каким оно выступает в логике,— это то же самое мышление, которое реализовало себя в виде знания о мире, в виде науки, техники, искусства и

нравственности. Однако *по форме*
они далеко не одно и

[121]

то же. Ибо «одно дело — иметь
такие *определяемые* и *проникнутые*
мышлением чувства и
представления, и другое — иметь
мысли, о таких чувствах и
представлениях» [\[16\]](#) 16 .

Невнимание к этому
важнейшему различению и
приводило старую логику к двоякой
ошибке. С одной стороны, она
фиксировала мышление только как

«одну из субъективно-психических способностей индивида» и потому противопоставляла так понятому мышлению всю сферу «созерцания, представления и воли» как нечто такое, что находится вне мышления и не имеет с ним ничего общего, как вне мышления находящийся объект рефлексии. С другой же стороны, не различая двух указанных обнаружений силы мышления *по форме*, она не смогла и сказать, чем же *форма мышления* как таковая («в-себе-и-для-себя») отличается от

формы созерцания и представления, в виде которой та первоначально выступает и маскируется, и постоянно путала одну с другой: форму понятия принимала за форму созерцания, и наоборот.

Отсюда-то и получилось, что под видом понятия старая логика рассматривала всего-навсего любое *представление*, поскольку оно выражено в речи, в термине, т. е. образ созерцания, удержанный в сознании с помощью фиксирующей его речи. В итоге и самое понятие

она ухватила только с той стороны, с
какой оно действительно ничем не
отличается от любого выраженного в
речи представления или образа
созерцания, лишь со стороны того
абстрактно-общего, что и на самом
деле одинаково свойственно и
понятию, и представлению. Так и
вышло, что за специфическую форму
понятия она приняла форму
абстрактного тождества,
абстрактной всеобщности.

Поэтому только она и смогла
возвести закон тождества и запрет

противоречия в определениях в ранг абсолютных основоположений, критериев формы мышления вообще.

На такой точке зрения застрял и Кант, который под понятием разумел *любое общее представление*, поскольку последнее фиксировано термином. Отсюда и его определение: «Понятие... есть общее представление или представление того, что обще многим объектам, следовательно — представление, *могущее содержаться в различных объектах*» [\[17\]](#) 17.

Гегель же требует от логики более серьезного и глубокого решения *проблемы понятия и мышления в понятиях.*

[122]

Для него понятие — прежде всего синоним действительного *понимания* существа дела, а не просто выражение любого общего, любой одинаковости объектов созерцания. В понятии раскрывается подлинная природа вещи, а не ее сходство с другими вещами, и в нем должна поэтому находить свое выражение не

только абстрактная общность (это
лишь один момент понятия,
роднящий его с представлением), а и
особенность его объекта. Вот почему
формой понятия оказывается
диалектическое единство
всеобщности и особенности, которое
и *раскрывается* через
разнообразные формы суждения и
заключения, а в суждении выступает
наружу. Неудивительно, что любое
суждение ломает форму
абстрактного тождества,
представляет собою ее

самоочевиднейшее *отрицание*. Его форма — A есть B (т. е. *не- A*).

Гегель четко отличает всеобщность, диалектически заключающую в себе, в своих определениях также и все богатство особенного и единичного, от простой абстрактной общности, одинаковости всех единичных объектов данного рода. Всеобщее понятие выражает собою *действительный закон*

возникновения, развития и исчезновения единичных вещей. А

это уже совсем иной угол зрения на понятие, гораздо более верный и глубокий, ибо, как показывает на массе случаев Гегель, подлинный закон (имманентная природа единичной вещи) далеко не всегда выступает на поверхности явлений в виде простой одинаковости, общего признака, в виде тождества. Если бы дело обстояло так, то ни в какой науке не было бы нужды. Невелик труд повсюду фиксировать эмпирически-общие признаки. Задача мышления совсем в другом.

Центральным понятием логики

Гегеля поэтому и является *конкретно-всеобщее*, и его отличие от простой абстрактной всеобщности сферы представления Гегель блестяще иллюстрирует в своем знаменитом памфлете «Кто мыслит абстрактно?». Мыслить абстрактно — значит находиться в рабском подчинении силе ходячих словечек и штампов, односторонне-тощих определений, значит видеть в реальных, чувственно созерцаемых вещах лишь ничтожную долю их

действительного содержания, лишь те их определения, которые уже «застыли» в сознании и функционируют в нем как готовые, как окаменевшие штампы. Отсюда и та «магическая сила» ходячих словечек и выражений, которые загораживают от мыслящего человека действительность, вместо того чтобы служить формой ее выражения.

[123]

В таком толковании логика только и становится действительно

логикой познания *единства* во
многообразии, а не схемой
манипулирования с готовыми
представлениями, логикой
критичного и самокритичного
мышления, а не способом
некритической классификации и
педантического схематизирования
наличных ходячих представлений.

Исходя из такого рода
предпосылок, Гегель пришел к
выводу, что действительное
мышление на самом деле протекает в
иных формах и управляется иными

законами, нежели те, которые имеющаяся логика считает единственными определениями мышления. Очевидно, что мышление надо исследовать как коллективную, кооперированную деятельность, в ходе которой индивид с его схемами сознательного мышления исполняет лишь частные функции. Но выполняя их, он одновременно постоянно вынужден осуществлять действия, никак не укладывающиеся в схемы обычной логики. Реально участвуя в общей работе, он все время

подчиняется законам и формам *всеобщего мышления*, не осознавая их в этом качестве. Отсюда и получается та нелепая ситуация, когда подлинные формы и законы мышления воспринимаются и понимаются как некая *внешняя необходимость*, как *внелогическая* детерминация действий. И на том только основании, что они еще не выявлены и не осознаны логикой, не узаконены логическими трактатами.

Гегель, как нетрудно заметить, ведет критику традиционной логики

и мышления, ей соответствующего, тем самым «имманентным способом», который как раз и составил одно из главных его завоеваний. А именно: утверждениям, правилам и основоположениям логики он противопоставляет не какие-то другие — противоположные — утверждения, правила и основоположения, а процесс практической реализации ее собственных принципов в реальном мышлении. Он показывает ей ее

собственное изображение, указывая на те черты ее физиономии, которые она предпочитает не замечать, не осознавать. Гегель требует от мышления, согласно с логикой, только одного — неумолимой и бесстрашной последовательности в проведении выставленных принципов. И показывает, что именно последовательное проведение принципов (а не отступление от них) неизбежно, с неумолимой силой ведет к *отрицанию* самих принципов как

односторонних, неполных и абстрактных.

Это — та самая критика рассудка с точки зрения самого же рассудка, которую начал Кант. И такая критика

[124]

(самокритика) рассудка и описывающей его логики приводит к выводу, что «диалектика составляет природу самого мышления, что в качестве рассудка оно должно впадать в отрицание самого себя, в противоречие...» [\[18\]](#) 18 . К

аналогичному выводу, собственно, пришел уже Кант, и если до него логика могла быть несамокритичной *по неведению*, то теперь она может сохранить свои обветшавшие позиции только в том случае, если будет уже вполне сознательно отворачиваться от неприятных для нее фактов, только сделавшись *сознательно несамокритичной*.

Исторически неизбежный недостаток кантовской логики в том и состоит, что она педантично схематизировала и обрисовала тот

способ мышления, который приводит к выявлению и к острой формулировке противоречий, заключенных в любом понятии, но не показала, как их можно и нужно *логически* разрешать, не сваливая эту трудную задачу на «практический разум», на «моральные постулаты» и прочие за пределами логики лежащие факторы и способности. Гегель же видит главную задачу, выросшую перед логикой после трудов Канта, Фихте и Шеллинга, именно в том, чтобы найти, выявить

и указать мышлению способ умного
и конкретного разрешения
противоречий, в которые неизбежно
впадает мышление, сознательно
руководствующееся традиционной,
чисто формальной логикой. В этом-
то и заключается действительное
отличие гегелевской концепции
мышления и логики от всех
предшествующих.

Старая логика, столкнувшись с
логическим противоречием, которое
она сама же произвела на свет
именно потому, что строжайшим

образом следовала своим принципам, всегда пятится перед ним, отступает назад, к анализу предшествующего движения мысли, и старается всегда отыскать там ошибку, неточность, приведшую к противоречию. Последнее, таким образом, становится для формально-логического мышления непреодолимой преградой на пути движения мысли вперед, на пути конкретного анализа существа дела. Потому-то и получается, что «мышление, потеряв надежду *своими*

собственными силами разрешить противоречие, в которое оно само себя поставило, возвращается к тем разрешениям и успокоениям, которые дух получил в других своих формах» [\[19\]](#) 19 . Иначе и быть не может, так как противоречие появилось не в результате

[125]

ошибки, и никакой ошибки в предшествующем мышлении обнаружить в конце концов так и не удастся. Приходится уходить еще дальше назад, в область

неосмысленного созерцания,
чувственного представления,
эстетической интуиции, т. е. в
область низших (по сравнению с
мышлением в понятии) форм
сознания, где противоречия
действительно нет по той простой
причине, что оно еще не выявлено и
не выражено четко в строгом
определении понятия и в языке...
(Разумеется, никогда не вредно
вернуться к анализу
предшествующего хода рассуждения
и проверить, не было ли там

формальной ошибки. Такое тоже случается, и нередко. И здесь рекомендации формальной логики имеют вполне рациональный смысл и ценность. Может оказаться в результате проверки, что данное логическое противоречие действительно есть всего-навсего результат допущенной где-то ошибки или неряшливости. Этого случая Гегель, конечно, никогда не думал отрицать. Он имеет в виду, как и Кант, лишь те антиномии, которые проявляются в мышлении в

результате самого «правильного» и безупречного в формальном отношении рассуждения.)

Гегель же полагает, что противоречие должно быть не только выявлено, но и разрешено. И разрешено тем же самым логическим мышлением, которое его выявило в процессе развития определений понятия.

Гегель по-иному трактует как происхождение, так и способ разрешения логических противоречий. Как и Кант, он

понимает, что они возникают вовсе не в силу неряшливости или недобросовестности отдельных мыслящих лиц. В отличие от Канта он понимает, что противоречия могут и должны найти свое разрешение и не должны сохранять навсегда вид антиномий. Однако именно для того, чтобы мышление могло их разрешить, оно предварительно должно остро и четко их зафиксировать именно как антиномии, как *логические* противоречия, как *действительные*,

а не мнимые противоречия в определениях.

А вот этому-то традиционная логика не только не учит, но и прямо мешает научиться. Поэтому она делает мышление, доверившееся ее рецептам, слепым и несамокритичным, приучая его упорствовать на догмах, на абстрактных «непротиворечивых» тезисах. Так что Гегель с полным правом определяет прежнюю, формальную логику как логику догматизма, как логику

конструирования догматически-
непротиворечивых внутри себя
систем определений. Однако такая
«непротиворечивость» покупается

[126]

слишком дорогой ценой — ценой
вопиющего противоречия с другими
системами, столь же «логичными».
Здесь-то обнаруживается еще более
глубокое противоречие с конкретной
полнотой действительности и
истины. И оно рано или поздно все
равно разрушит самую складную
догматическую систему.

Диалектика, согласно Гегелю, и есть форма (или метод, схема) мышления, включающая в себя как процесс выяснения противоречий, так и процесс их конкретного разрешения в составе более высокой и глубокой стадии рационального познания того же самого предмета, на пути дальнейшего исследования существа дела, т. е. на пути развития науки, техники и «нравственности», всей той сферы, которая у него называется «объективным духом».

Такое понимание сразу же вызывает конструктивные сдвиги по всей системе логики. Если у Канта «диалектика» представляла собою лишь последнюю, третью часть логики (учения о формах рассудка и разума), где речь идет, собственно, о констатации логически неразрешимых антиномий теоретического познания, то у Гегеля дело выглядит совсем по-иному. Сфера логического распадается у него на три основных раздела, или аспекта, в ней выделяются три

стороны:

1) абстрактная, или
рассудочная,

2) диалектическая, или
отрицательно разумная, и

3) спекулятивная, или
положительно разумная. Гегель

специально подчеркивает, что
названные три стороны «не

составляют трех *частей* логики, а
суть *моменты* всякого логически

реального, т. е. всякого понятия или
всего истинного вообще» [\[20\]](#) 20 .

В эмпирической истории мышления (как и в любом данном исторически достигнутом его состоянии) эти три стороны выступают то и дело в форме либо трех последовательных «формаций», либо в виде трех разных и рядом стоящих систем логики. Отсюда и получается иллюзия, будто бы они могут быть обрисованы в виде трех разных, следующих друг за другом разделов (или «частей») логики.

Логику в целом, однако, нельзя получить путем простого соединения

указанных трех сторон, каждая из которых берется в том самом виде, в каком она была развита в истории мышления. Тут требуется критическая переработка всех трех аспектов с точки зрения высших -

[127]

- исторически лишь позже всех достигнутых — принципов.

Гегель дает характеристику трех «моментов» логического мышления, которые должны войти в состав Логики:

1) «Мышление как *рассудок* не идет дальше неподвижной определенности и отличия последней от других определенностей; такую ограниченную абстракцию это мышление считает обладающей самостоятельным существованием» [\[21\]](#) 21 . Отдельным (обособившимся) историческим воплощением этого «момента» в деятельности мышления выступает *догматизм*, а логически-теоретическим его самосознанием

— «общая», т. е. чисто формальная, логика.

2) «Диалектический момент есть снятие такими конечными определениями самих себя и их переход в свою противоположность» [\[22\]](#) 22 . Исторически этот момент выступает как *скептицизм*, т. е. как состояние, когда мышление, чувствуя себя растерянным среди противоположных, одинаково «ЛОГИЧНЫХ» и взаимно провоцирующих одна другую догматических систем, не в силах

выбрать и предпочесть одну из них.
Соответствующее стадии
скептицизма логическое
самосознание отлилось в кантовское
понимание диалектики как
состояния неразрешимости
антиномий между догматическими
системами. Скептицизм
(«отрицательная диалектика» типа
кантовской) исторически и по
существу выше догматизма, ибо
диалектика, заключающаяся в
рассудке, здесь уже *осознана*,

существует не только «в себе», но и «для себя».

3) «*Спекулятивное*, или *положительно-разумное*, постигает единство определений в их противоположности, то *утвердительное*, которое содержится в их разрешении и переходе» [\[23\]](#) 23 . В систематической разработке этого последнего «момента», а соответственно и в критическом переосмыслении первых двух с точки зрения третьего Гегель и видит

исторически назревшую в логике задачу, а потому и свою собственную миссию и цель своей работы.

Будучи критически переосмысленными в свете только теперь добытых принципов, эти «моменты» перестают быть самостоятельными частями логики и превращаются в три абстрактных аспекта одной и той же логической системы. Тогда создается логика, руководствуясь которой мышление уже в полной мере становится самокритичным и не

рискует впасть ни в тупость догматизма, ни в бесплодие скептического нейтралитета.

Отсюда же вытекает и внешнее, формальное членение логики на: 1) учение о бытии, 2) учение о сущности и 3) учение о понятии и идее.

Деление логики на объективную (первые два раздела) и субъективную совпадает на первый взгляд со старым членением философии на онтологию и

собственно логику. Но Гегель подчеркивает, что такое деление было бы весьма неточным и условным, так как в логике «противоположность между субъективным и объективным (в ее обычном значении) отпадает» [\[24\]](#) 24 .

Гегелевская позиция в данном вопросе опять-таки требует тщательного комментария, так как и до сих пор поверхностная критика гегелевского понимания логики и ее предмета чаще всего сводится к тому,

что гегелевская позиция *игнорирует*
противоположность между
субъективным и объективным
(между мышлением и бытием) и
потому-де софистически выдает
специфически логические схемы
мышления за онтологические
определения вещей вне мышления и,
наоборот, всеобщие определения
действительности вне мышления за
схемы логического процесса. Она-де
совершает двойной грех:
гипостазирует логические формы, а

с другой стороны, логизирует действительность.

Если бы первородный грех гегельянства состоял действительно в простой и наивной слепоте по отношению к противоположности между мышлением и действительностью, между понятием и его предметом, то тогда кантовский дуализм был бы верхом философской премудрости. На самом деле заблуждение Гегеля далеко не столь просто и вовсе не характеризуется произведенной

выше оценкой. Различие и, что еще важнее, противоречие (противоположность) между миром вещей вне сознания и миром мышления (миром в мышлении, в науке, в *понятии*) Гегель видел и осознавал куда острее, чем его наивные критики из числа кантианцев, и уж во всяком случае придавал этой противоположности куда более важное значение для логики, чем все вместе взятые позитивисты (которые специально в

логике прямо отождествляют понятие и предмет понятия).

Дело совсем в ином, и иное понимание вопроса вытекает из специфически гегелевского понимания *мышления*,

[129]

а стало быть, и гегелевского решения вопроса об отношении мышления к миру вещей.

Поэтому Гегель, формулируя программу критического преобразования логики как науки, ставит задачу привести логику (т. е.

осознание мышлением всеобщих
схем своей собственной работы) в
соответствие с ее реальным
предметом — с действительным
мышлением, с его реально
всеобщими формами и законами.

Последние существуют в
мышлении вовсе не только и даже не
столько как схемы и правила
сознательного мышления, а как
всеобщие схемы *объективного*
мышления, реализующегося не
столько как субъективно-
психический акт, сколько как

продуктивный процесс, созидающий науку, технику и нравственность.

Отстаивая так понятию объективность логических форм, Гегель, разумеется, во многом прав, и его критика субъективно-идеалистического толкования логического (Юма, Канта, Фихте) актуальна в борьбе против многих нынешних их последователей, в частности неопозитивистов. Наука и техника («опредмеченная сила знания», как ее определяет и Маркс) в качестве социальных образований

существуют и развиваются, конечно, вне сознания индивида. А иного сознания, кроме сознания индивида, по Гегелю, нет, не было и быть не может. И логические формы развития науки и техники действительно противостоят сознанию и воле индивида как вполне объективные, даже *извне диктуемые* ему рамки его индивидуально осуществляемых действий. «Согласно этим определениям,— пишет Гегель,— мысли могут быть названы

объективными мыслями; причем к ним следует причислять также и формы, которые рассматриваются в обычной логике и считаются обыкновенно лишь формами *сознательного* мышления. *Логика* совпадает поэтому с *метафизикой* — наукой о *вещах*, постигаемых в *мыслях...*» [\[25\]](#) 25 .

В таком понимании объективности формы мышления нет еще, конечно, ни грана специфически гегелевского, т. е. *объективного*, идеализма.

Невозможно упрекнуть Гегеля и в том, что своим толкованием он якобы недозволительно раздвигает не только мышление, но и вещи. Как раз о *вещах как таковых* Гегель (и Кант тоже) вообще не говорит; он имеет в виду исключительно вещи, *постигаемые в мыслях*. Именно в этом смысле Гегель и утверждает, что в «логике мы понимаем мысли так, что они не име-

[130]

ют никакого другого содержания, кроме содержания, принадлежащего

самому мышлению и порождаемого им» [\[26\]](#) 26 . Иными словами, логика имеет в виду не вещи, а те *их определения*, которые положены деятельностью мышления.

Так что Гегель удерживается в рамках рассмотрения чистого мышления гораздо более строго и последовательно, чем предшествующая ему логика. Последнюю он справедливо упрекает как раз за то, что та не умела строго удерживаться в границах своего предмета и вводила в него не

переваренный мышлением, не
воспроизведенный деятельностью
мышления материал.

Требование Гегеля включить в
состав логики все категории
(предмет прежней метафизики,
онтологии) вовсе не означало выхода
за границы мышления. Оно
равнозначно требованию критически
проанализировать *те действия*
мышления, которые произвели на
свет определения прежней
метафизики, выявить те формы
мышления, которые и логика, и

метафизика применяли совершенно некритически, бессознательно, не отдавая себе ясного отчета в их составе. Для Гегеля не было сомнения в том, что «не надо пользоваться формами мышления, не подвергнув их исследованию», что «мы должны сделать предметом познания сами же формы мышления» [\[27\]](#) 27 . Но такое исследование уже есть мышление, деятельность, протекающая в тех же самых формах, есть акт их применения. И если логику

рассматривать как исследование (познание) форм мышления, то в таком исследовании, пишет Гегель, «должны соединиться друг с другом деятельность форм мышления и их критика. Формы мышления должны быть рассмотрены в себе и для себя, они представляют собой предмет и деятельность самого этого предмета. Они сами подвергают себя исследованию, сами должны определять свои границы и вскрывать свои недостатки. Тогда это будет та деятельность мышления,

которую дальше мы рассмотрим
особо как *диалектику*...» [\[28\]](#) 28 .

Предметом логики тут
оказываются те действительно
всеобщие формы и закономерности,
в рамках которых осуществляется
коллективное сознание человечества.
Процесс его развития, эмпирически
реализуемый как история науки и
техники, и выступает как то «целое»,
интересам которого в конце концов
подчиняются все отдельные
логические действия индивида.

И поскольку индивид принимает участие в общем деле, в работе *всеобщего* мышления, он все время вынужден будет совершать действия, диктуемые «интересами целого» и не укладывающиеся в схемы «общей» логики. И в своих действиях он, естественно, не будет отдавать себе отчета в логических понятиях, хотя эти действия будет совершать *его же собственное мышление*. Схемы (формы и законы) всеобщего мышления будут реализовываться через его психику

бессознательно. (Не вообще «бессознательно», а без их осознания в логике, без выражения в логических понятиях и категориях.)

В связи с этим Гегель и вводит одно из своих важнейших различий между мышлением «самим по себе» («an sich»), которое и составляет предмет, объект исследования в логике, и мышлением «для себя» («für sich selbst»), т. е. мышлением, которое уже осознало схемы, принципы, формы и законы своей собственной работы и действует

вполне сознательно в согласии с ними, отдавая себе полный и ясный отчет в том, что и как оно делает. Логика и есть сознание, выражение через понятия и категории тех законов и форм, в согласии с которыми протекает процесс мышления «самого по себе» («an sich»). В логике оно и становится *для себя самого предметом*.

Следовательно, мышление в логике должно стать «для себя самого» *тем же самым*, чем оно раньше было лишь «в себе».

Поэтому-то Гегель и формулирует задачу — привести логику в согласие с ее *действительным предметом*, с *действительным мышлением*, с всеобщими формами и законами развития науки, техники и нравственности.

Иными словами, Гегель хочет сделать субъективное сознание мышления о себе самом *тождественным* его предмету — всеобщим и необходимым (объективным) формам и законам всеобщего (а не индивидуального)

мышления. Это и значит, что в логике как высший принцип должен быть проведен принцип *тождества субъективного и объективного*, т. е. что подлинные формы и законы мышления должны быть изображены в логике точно, адекватно и правильно. Ничего большего принцип тождества субъекта и объекта не означает. Ибо и объектом, и субъектом в логике является *одно и то же мышление*, и речь идет о согласии, совпадении, тождестве этого мышления (как сознательно

совершаемой деятельности) самому же себе как бессознательно осуществляемой продуктивной деятельности или как деятельности, протекавшей до сих пор с ложным сознанием своих собственных действий.

[132]

Отстаивая *объективность* логических форм, Гегель, разумеется, на голову выше (и ближе к материализму) всех тех, кто до сих пор упрекает его в «гипостазировании» логических

форм, чтобы отстоять свою версию тождества мысли и предмета как чисто конвенциональный принцип, как принцип тождества знака и обозначаемого, понятия и того, что в нем мыслится. Гегель прав в своей критике субъективно-идеалистической версии логического и его объективности (как лишь согласия всех мыслящих индивидов, как только тождества, читай: *одинаковости*, тех схем, по которым работает каждое порознь взятое Я). Его критика бьет не только Канта,

Фихте и Шеллинга, но и всех нынешних неопозитивистов.

(Кстати говоря, и Маркс определяет категории политической экономии как объективные формы мысли. «Это — общественно значимые, следовательно объективные мыслительные формы...» [\[29\]](#) 29)

Таким образом, фраза о том, что для логики разницы между субъективным и объективным не существует, в устах Гегеля не означает ничего иного, кроме

утверждения, что логика обязана
внутри себя, внутри своей теории
рассмотреть и увязать в одну систему
действительно все логические схемы
деятельности мысли, начиная от
категорий и кончая фигурами
суждения и заключения. В ее составе
должны найти свое место как те
схемы, которые до Канта считались
определениями только вещей вне
сознания, так и те, которые обычно
считаются «специфическими» для
сознания и не имеют якобы *никакого*
отношения к вещам вне сознания.

Различие

между

категориальными

схемами,

задаваемыми в определениях

категорий, и формально-

логическими фигурами Гегель,

конечно, и не думает отвергать. Но

это различие он требует объяснить и

раскрыть внутри самой логики, а не

предполагать его заранее,

некритически заимствуя из старой

метафизики и соответственно

логики. Он требует включить и те и

другие в критически

переосмысленном виде в логику.

«Отношение таких форм, как понятие, суждение и умозаключение, к другим формам, как, например, причинность и т. д., может обнаружиться лишь в самой логике»
[\[30\]](#) 30 .

Гегель, таким образом, включает в логику вовсе не определения вещей, как они существуют вне сознания или же в немудрящем (обыденном) сознании, а исключитель-

но те определения, которые выступают перед сознанием в *науке*, в теоретическом сознании, которые «положены» или сформулированы *самим же мышлением*. Поскольку же наука есть реализованная сила (способность) мышления, опредмеченный духовно-теоретический труд, постольку в определениях вещей Гегель и видит прежде всего «объективированные» *определения мышления*.

Поэтому требование включить в логику *все категории* равнозначно

требованию критически
проанализировать те действия
мышления, которые опредмечены в
понятиях старой метафизики,
вскрыть логику мышления,
реализованную ранее в виде
различных «мировых схематик», а
тем самым критически понять все те
категории, которые прежняя логика
перенимала у онтологических
систем совершенно некритически.

Гегель выходит, таким образом,
вовсе не за рамки предмета логики, а
только за рамки представлений

прежних логиков об этих рамках. Оставаясь в границах исследований мышления, и только мышления, он тем не менее внутри этих границ видит больше, чем все прежние логики, вместе взятые, видит те логические (всеобщие) схемы развивающегося мышления, которые прежняя логика вовсе не считала всеобщими и потому не вводила в состав теории. Логика тем самым оказывается нацеленной на отыскание и исследование *объективных* законов, управляющих

субъективной деятельностью индивидов, и тех форм, в которых (хотят они того или не хотят, отдают себе в том отчет или нет) они вынуждены, поскольку вообще мыслят, выражать результаты своих усилий.

Вот в чем Гегель видит подлинную разницу между действительными законами мышления и теми правилами, которые прежняя логика возводила в ранг законов. Правила, в отличие от законов, человек может нарушать,

что он и делает на каждом шагу, доказывая тем самым, что это — никакие не законы. Ибо закон нарушить невозможно: он составляет ту определенность предмета, которая не может отсутствовать без того, чтобы перестал существовать и сам предмет, в данном случае *мышление*.

Гегель и показывает, что действительное развитие определений, т. е. реальное движение мысли вперед даже в самых простых случаях, не говоря уже о процессе развития науки, техники и

нравственности, совершается именно через нарушение (через снятие) всех тех правил, которые установлены для мышления прежней логикой, через их диалектическое отрицание. Но это отрицание правил, уста-

[134]

новленных мышлением для самого себя, в прежней логике ускользает от него самого, не осознается им и оказывается фактом, как бы *вне мышления*, но в нем же самом. Мышление имеет сей факт «в себе», но не «для себя».

Однако как только этот факт осознан как всеобщая и необходимая — логическая — форма мышления, он превращается также в *факт сознания*, в факт сознательного мышления, и последнее становится уже сознательно-диалектическим. Раньше оно было таковым только «в себе», т. е. вопреки своему собственному сознанию о себе самом. Теперь же оно сделалось «для себя самого» именно тем, что оно ранее было лишь «в себе».

Следовательно, предметом логики не могут быть лишь те формы, которые уже осознаны, уже заключаются в наличном сознании (в учебниках логики и метафизики). *Готовыми* эти формы ни брать, ни подвергать классификации нельзя. Их надо выявить в самом же ходе рассуждения о них, в ходе самого мышления о мышлении.

И когда Кант рассматривает формы мышления как некоторый готовый, уже изображенный (осознанный, осмысленный)

предмет, то его логика представляет собою только некритическую классификацию ходячих представлений о мышлении.

Если же логика — наука, то она должна представлять собой критически-систематическое исследование, не берущее на веру ни одного определения, не проверенного мышлением. В таком исследовании *критика* форм мышления, известных сознательному мышлению, возможна и мыслима только как *самокритика*.

Схемы, правила, формы, принципы

и законы этого мышления подвергаются здесь критике не путем их сравнения с каким-то вне их лежащим предметом, а исключительно путем выявления той диалектики, которая в них же самих заключена и обнаруживается тотчас же, как только мы вообще начинаем мыслить, отдавая себе строгий и полный отчет в том, что и как мы при этом делаем.

На таком пути и должно осуществиться то самое тождество форм сознательного мышления с

формами бессознательно
совершаемых действий интеллекта,
которым мышление необходимо
подчиняется в ходе исторического
процесса своей реализации в виде
науки, техники, искусства и
нравственности. Логика и есть не
что иное, как правильное осознание
тех форм и законов, в рамках
которых протекает действительное
мышление людей. Тождество
мышления и мыслимого, как
принцип логического

развития и построения логики, ничего иного не означает.

Речь идет лишь о том, чтобы схемы *сознательного мышления* (т. е. процесса, протекающего в сознании отдельного человека) совпадали бы со схемами построения той науки, в движении которой он участвует, т. е. с «логикой», диктуемой ее содержанием. Если схема действий теоретика совпадает со схемой развития его науки, а стало быть, сама наука развивается через действия данного теоретика, Гегель и

констатирует *логичность* его действий — *тождество* его мышления с тем безличным, всеобщим процессом, который мы и называем развитием науки. Действия такого теоретика признаются логичными и в том случае, если они даже не совсем безупречны с точки зрения канонов старой логики.

Поэтому-то все категории (качества, количества, меры, причинности, вероятности, необходимости, общего, особенного и т.д. и т.п.) Гегель и начинает

рассматривать совершенно по-новому. Для него они вовсе не наиболее общие определения вещей, данных в созерцании или в непосредственном опыте каждому индивиду, не непосредственно свойственные (т. е. прирожденные) каждому отдельному сознанию трансцендентальные схемы синтеза (а именно так их и трактовали Кант, Фихте и Шеллинг). В отдельном, изолированно взятом сознании, внутри отдельного *Я* эти формы мышления обнаружить невозможно.

Там они содержатся в лучшем случае лишь «в себе», лишь в форме «инстинктообразных тенденций», никак до осознания не доведенных. Обнаруживаются же и демонстрируют свои определения категории только через исторически развивающееся научно-техническое и нравственное «совершенствование» рода человеческого, ибо только в нем, а не в опыте изолированного индивида мышление становится «для себя» тем, чем оно было «в себе».

В опыте же индивида категории проявляют себя (обнаруживаются в действии, в обработке данных восприятия) не во всей полноте и диалектической сложности их состава и связи, а только в абстрактных — односторонних — аспектах. Поэтому из анализа опыта отдельного индивида их извлечь на свет сознания и нельзя. Они обнаруживаются только через сложнейший процесс взаимодействия массы единичных сознаний, взаимно обрабатывающих

и корректирующих друг друга в дискуссиях, спорах, столкновениях, т. е. через откровенно диалектический процесс, который, как огромный сепаратор, в конце концов отделяет чисто объективные схемы мышления от чисто субъек-

[136]

тивных (в смысле индивидуально-произвольных) схем действий и в итоге выкристаллизует систему определений всеобщего, безличного и безликого мышления вообще.

Поэтому категории представляют собой постепенно прорисовывающиеся в совокупном научном сознании человечества универсальные формы возникновения любого объекта в *мышлении*. Они — всеобщие определения объекта, *как и каким* он выглядит в глазах науки, в эфире «всеобщего мышления». Определениями вещи Гегель согласен называть только те, которые выработала паука, деятельное мышление. А потому они суть не что

иное, как реализованные в конкретном материале формы мышления, определения мысли, воплощенные в предмете — в научном понятии о внешней вещи. Поэтому, и только поэтому, Гегель и говорит о тождестве мысли и предмета и определяет предмет как реализованное в чувственно-природном материале понятие.

Определения категорий, разумеется, могут выступать и как определения вещей в созерцании (в опыте) индивида. Но не всякого, а

только такого, который в ходе своего образования усвоил исторический опыт человечества, «репродуцировал» в своем индивидуальном сознании пройденный человеческим мышлением путь, конечно, лишь в главных, решающих его чертах и схемах. Формами организации такого опыта (а его обрисовывает «Феноменология духа») и являются категории.

Они, таким образом, всеобщие формы реконструкции, репродукции

в сознании индивида тех объектов, которые до него были созданы коллективными усилиями прошлых поколений мыслящих существ, силою их коллективного — безличного — мышления. Повторяя индивидуально опыт человечества, сотворивший мир духовной и материальной культуры, окружающей его с колыбели, этот индивид и повторяет то, что сделал до него и для него «всеобщий дух», и, стало быть, действует по тем же самым законам и в тех же самых формах,

что и безличный «всеобщий дух» человечества. Значит, категории выступают одновременно как всеобщие схемы научного образования единичного сознания, восходящего постепенно от пулевого уровня своей образованности па верхние этажи достигнутой на данный момент духовной культуры.

Объективно противостоящий индивиду мир духовной и материальной культуры, мир понятий науки, техники и нравственности и есть опредмеченное —

реализованное в продукте — мышление человечества. А индивиду надо его

[137]

распредметить, воспроизвести и присвоить те способы деятельности, которые там реализованы. В этом и состоит образование. В образованном сознании категории действительно выступают в виде активных форм деятельности мышления, форм переработки материала чувственных впечатлений в форму понятия. Когда индивид

имеет их в своем опыте, делает их формами собственной деятельности, он и владеет ими, знает и осознает их *как формы мышления*. В противном случае они останутся лишь *общими формами вещей*, данных в созерцании и представлении, формами, противопоставленными мышлению в качестве существующих вне и независимо от него.

С этим и связан тот наивный фетишизм, который непосредственно принимает *наличные* понятия и

представления науки о вещах, нормы морали и правосознания и тому подобные продукты мышления людей, опредметивших в них свою сознательную деятельность, за чисто объективные определения вещей самих по себе. Он принимает их за таковые только потому, что *не знает*, что они созданы не без участия мышления, тем более не знает, как *они* произведены мышлением. Он не может воспроизвести, повторить тот процесс мышления, который их произвел на свет, и потому,

естественно, считает их вечными и неизменными определениями вещей самих по себе, выражением их сущности. И верит совершенно некритически, на слово, всему, что ему говорят об этих вещах от имени науки, государства, бога. Верит, что эти вещи не только *выглядят* так на сегодняшний день, в глазах мыслящего человека, но что они и на самом деле таковы.

В гегелевское понимание мышления (в состав предмета логики как науки), таким образом, с

необходимостью включается также и процесс «опредмечивания мышления», т. е. процесс его чувственно-предметной, практической реализации, воплощения его в чувственно-природном материале, в мире чувственно созерцаемых вещей. Практика — процесс деятельности, изменяющей вещи в согласии с понятием, с планами, вызревшими в лоне мышления,— здесь начинает рассматриваться как столь же важная ступень развития познания, как и

субъективно-психический акт
рассуждения по правилам,
выражающийся в виде речи.

Поскольку мышление внешне
выражает себя («sich en-taubert», «sich
entfremdet», т. е. «отчуждает себя»,
«делает себя самого чем-то внешним
себе самому» — так можно передать
по-русски эти гегелевские термины)
не только в виде речи, но и в
реальных действиях, в поступках
людей,

постольку о мышлении гораздо вернее можно судить «по плодам его», чем по тем представлениям, которые оно само о себе создает. Поэтому мышление, реализующее себя в действиях людей, и оказывается подлинным критерием правильности тех субъективно-психических актов, которые внешне выражают себя только в словах, в речах и книгах.

Очерк 6

Еще раз о принципе построения логики. Идеализм или материализм?

До сих пор мы говорили в основном о позитивных завоеваниях Гегеля, составивших эпоху в логике как науке. Коснемся теперь исторически неизбежных «издержек производства», связанных с идеализмом гегелевского понимания мышления, тех пороков гегелевской логики, преодоление которых возможно лишь на путях развития материалистической философии.

Исторически дело сложилось таким образом, что об «издержках производства» гегелевского идеализма первым в Германии всерьез заговорил Фейербах.

Как и всякий материалист, Фейербах борется против дуалистического противопоставления мышления бытию в качестве исходного принципа философии. Поэтому в ходе его рассуждений, естественно, воспроизводятся решающие аргументы Спинозы против

картезианского дуализма. Правда, такое направление полемики приходится выделять путем анализа, так как Фейербах имел в виду не только дуализм в той чистой форме, в какой он представлен Кантом, но и философию Фихте, Шеллинга и Гегеля, т. е. систематически проведенную попытку преодолеть дуализм «справа», в форме идеалистического монизма. Однако Фейербах старается показать, что преодоление дуализма в данном случае неизбежно остается

фиктивным, формальным, словесным, что идеализм вообще не покусается и не может покусаться на фундаментальные предпосылки кантовской системы. В Шеллинге и Гегеле он поэтому усматривает прежде всего непреодоленного Канта. «Философия Гегеля есть устранение противоречия между мышлением и бытием, как оно было высказано в особенности *Кантом*, но — заметьте себе! — это только устранение данного противоречия в

пределах... одного элемента, в пределах мышления» [\[31\]](#) 1 .

[139]

Так называемая философия абсолютного тождества есть на самом деле философия *тождества мышления самому себе*; между мышлением и бытием вне мышления по-прежнему зияет ничем не заполненная пропасть. Видимость решения проблемы достигается здесь только тем, что вместо действительного бытия повсюду подставляется мыслимое бытие, т. е.

бытие в том виде, в каком оно уже
выражено в мышлении. Поэтому под
грандиозно глубокомысленной
конструкцией гегелевской
философии скрывается на самом
деле пустая тавтология: мы мыслим
окружающий мир так и таким, как и
каким мы его мыслим.

Так что на деле никакого, а не
только «абсолютного» тождества
мышления и бытия шеллинговско-
гегелевская философия не
установила, ибо «бытие как таковое»,
свободное, самостоятельное,

самодовлеющее бытие, вне
мышления и независимо от
мышления существующее, здесь
попросту не принимается в расчет и
остается чем-то всецело
потусторонним и неопределенным.

Фундаментальный принцип
кантовского дуализма, таким
образом, остается нетронутым.
Мыслящий дух с самого начала
рассматривается как нечто
абсолютно противоположное всему
чувственному, телесному,
материальному, как особое

имматериальное существо, само в себе организованное и оформленное по имманентно-логическим законам и схемам, как нечто самостоятельное.

Гегелевская «Логика» и изображает мышление как деятельность такого сверх- и внеприродного субъекта, который вынужден затем извне вступать в особые отношения «опосредствования» с природой и человеком, чтобы формулировать их по своему образу и подобию.

Вместе с тем такое представление о мыслящем духе с необходимостью предполагает, что природа и человек в качестве «противоположности» духа, в качестве объекта и материала его формирующей деятельности изображаются как нечто само по себе бесформенное, пассивное, глинообразное. Лишь в результате формирующей деятельности мыслящего духа природа и человек становятся тем, что они есть, приобретают известные всем

конкретные формы. Причем в виде продукта деятельности духа здесь изображается фактически не что иное, как эмпирически очевидное положение дел в реальном мире, а вся сложная «магия опосредствования» служит лишь тому, чтобы вновь, под видом «дара божьего», вернуть природе и человеку те самые определения, которые предварительно у них же и были отобраны актом абстракции. Без такого

предварительного «ограбления» природы и человека спиритуалистическая философия не могла бы приписать мыслящему духу ни одного самого тощенького определения.

Фейербах видит в таком толковании вопроса об отношении мышления и бытия прежде всего схоластически переодетую, «рационализированную» теологию. Абсолютный мыслящий дух спиритуализма, как и библейский бог, есть фантастическое существо,

сконструированное из определений, отчужденных актом абстракции от человека. Мышление, о котором идет речь в гегелевской логике, на самом деле есть человеческое мышление, но абстрагированное от человека и ему же противопоставленное в качестве деятельности особого, вне него находящегося существа.

Исходя из такого в общем и целом совершенно правильного понимания коренных пороков гегелевского идеализма (а тем самым и идеализма вообще, поскольку

гегелевская система — самое последовательное выражение идеалистической точки зрения), Фейербах переосмысливает и самую постановку вопроса об отношении мышления к бытию. Невозможно, показывает Фейербах, спрашивать о том, как относится «мышление вообще» к «бытию вообще», ибо здесь уже предполагается, что мышление рассматривается в его отчужденной от человека форме как нечто самостоятельное, извне противостоящее бытию. Но ведь

бытие, понимаемое не по-гегелевски, т. е. не как абстрактно-логическая категория, не как бытие в мышлении, а как реальный, чувственно-предметный мир природы и человека, уже включает в себя и мышление. Бытию принадлежат не только камни, деревья и звезды, но и мыслящее тело человека.

Таким образом, представлять себе бытие как нечто лишённое мышления — значит представлять его себе неверно, заранее исключать из него человека, способного

мыслить. Это значит лишить бытие одного из важнейших его «предикатов», мыслить его себе «несовершенным образом». Приведенное рассуждение слово в слово повторяет ход мысли Спинозы, представляет собой его развернутую расшифровку, перевод на язык более современной философской терминологии.

Весь вопрос, стало быть, сводится к тому, чтобы решить, можно ли вообще отделять мышление от человека как

материального, чувственно-
предметного существа, чтобы
фиксировать и рассматривать его с
самого начала как нечто
самостоятельное в
противоположность всему
телесному, чувственному,
материальному, или же мышление

[141]

следует понимать как неотделимое
от человека свойство («предикат»).

Решающий аргумент в пользу
материализма Фейербах усматривает
в доводах естествознания, медицины

и физиологии, в «медицинском аспекте человека». Материализм, опирающийся на медицину, и выступает «архимедовой точкой опоры в споре между материализмом и спиритуализмом, ибо в последнем счете здесь решается вопрос не о делимости или неделимости материи, а о делимости или неделимости человека, не о бытии или небытии бога, а о бытии или небытии человека, не о вечности или временности материи, а о вечности или временности человека, не о

материи, рассеянной вне человека на небе и на земле, а о материи, сосредоточенной в человеческом черепе. Короче говоря: в этом споре, если только он не ведется безмозгло, речь идет только о голове человека. Он один составляет как источник, так и конечную цель этого спора»
[\[32\]](#) 2 .

Фейербах считает, что только таким путем основной вопрос философии ставится на твердую почву фактов и здесь, естественно, решается в пользу материализма.

Мышление есть деятельная функция живого мозга, от материи мозга неотделимая. И если имеется в виду материя мозга, то вообще нелепо спрашивать, как мышление «связано» с ней, как одно соединяется и «опосредствуется» с другим, ибо тут попросту нет «одного» и «другого», а есть одно и то же: *реальное бытие живого мозга и есть мышление, а реальное мышление есть бытие живого мозга.*

Этот факт, выраженный в философских категориях, раскрывается как *«непосредственное единство души и тела, которое не допускает никакого промежуточного звена между материальной и нематериальной сущностью, никакого различия или противопоставления их, то есть тот пункт, где материя мыслит и тело есть дух и где, наоборот, дух есть тело, а мышление есть материя...»*

[\[33\]](#) 3 . Так понимаемое «тождество» мышления и бытия и должно

составить, по Фейербаху, «аксиому истинной философии», т. е. факт, не требующий схоластических доказательств и «опосредствований».

Фейербах упрекает Шеллинга и Гегеля вовсе не за то, что они вообще признают единство («тождество») мышления и бытия *в мыслящем человеке*, а за то, что они стараются изобразить его как результат «магии опосред-

[142]

ствования противоположностей», как *итоговое* единство

противоположностей, как *продукт* соединения бесплотного мыслящего духа с немыслящей плотью. Он упрекает их, таким образом, за то, что они стараются склеить изображение реального факта из двух одинаково ложных абстракций, идут от иллюзий к факту, от абстракций к действительности. Материалист же, повторяет Фейербах, должен идти как раз обратным путем, сделав своей исходной точкой непосредственно данный факт, чтобы из него объяснить

возникновение тех ложных абстракций, которые идеалисты не критически принимают за факты.

Шеллинг и Гегель исходят из тезиса об' изначальной противоположности бесплотной мысли и плоти без мысли, чтобы в итоге прийти к единству противоположностей. Это и есть ложный путь спиритуализма. Материалист же должен идти от фактического, непосредственного единства (нераздельности) человеческого индивида, чтобы

понять и показать, как и почему в голове этого индивида возникает иллюзия о мнимой противоположности мышления и телесного бытия.

Иллюзия о противоположности мыслящего духа и плоти вообще, следовательно, чисто субъективный факт, т. е. факт, существующий только в голове человеческого индивида, факт чисто психологический. Возникает же эта иллюзия по совершенно естественной причине, а именно

потому, что мыслящий мозг — такой же материальный, чувственный орган, как и любой другой орган человека.

Тут то же самое положение, что и с глазом — органом зрения. Если я с помощью глаза вижу звезду, то, само собой понятно, не могу одновременно видеть сам глаз; и наоборот, если я захочу рассмотреть глаз хотя бы в зеркале, я вынужден буду отвести свой взор от звезд. Зрение вообще было бы невозможно, если бы вместе с объектом мне были

бы видны все подробности устройства самого глаза, все те внутренние материальные условия, посредством которых осуществляется это зрение. Подобным же образом и «мозг не мог бы мыслить, если бы при процессе мышления объектами его сознания стали основания и условия мышления» — те самые материальные структуры и процессы, посредством которых мышление осуществляется в теле мозга. Как таковые, они становятся объектами

только для физиологии и анатомии. Мозг как орган мышления структурно и функционально приспособлен как раз к тому, чтобы осуществлять деятельность, направленную на внешние объекты, чтобы мыслить *не о себе, а о другом*,
[143]

о *предметном*. И совершенно естественно, что «в пылу своей деятельности, направленной на свой предмет, орган теряет себя, забывает о себе, отрицает себя» [\[34\]](#) 4 . Отсюда и возникает иллюзия о

полной независимости мышления от всего телесного, материального, в том числе и от мозга.

Но понятно, что иллюзия — вовсе не довод в пользу идеализма. Само по себе, независимо от неизбежных иллюзий, мышление всегда остается материальной деятельностью материального органа, материальным процессом. «...Что *для меня*, или *субъективно*, есть чисто духовный, нематериальный, нечувственный акт, то *само по себе*, или *объективно*,

есть материальный, чувственный акт». «...В мозговом акте, как высочайшем акте, деятельность произвольная, субъективная, духовная и деятельность непроизвольная, объективная, материальная тождественны, неразличимы» [\[35\]](#) 5 .

Таким образом, логика борьбы против дуализма и спиритуализма прямо заставляет Фейербаха высказать, по существу, диалектическое положение, признать, что живой мыслящий мозг

является таким «предметом», в котором оказываются непосредственно тождественными противоположности: мышление и чувственно-предметное бытие, мыслящее и мыслимое, идеальное и реальное, духовное и материальное, субъективное и объективное. Мыслящий мозг — такой своеобразный «предмет», который в философских категориях может быть правильно выражен только через непосредственное отождествление взаимоисключающих определений,

через тезис, заключающий в своем составе единство противоположных категорий.

Правда, не справившись с диалектикой в ее общей форме, Фейербах часто колеблется, то и дело допуская такие определения, которые ему тут же приходится исправлять, дополнять и оговаривать, и в итоге его изложение становится несколько туманным и двусмысленным. Суть, однако, остается той же.

Именно потому, что мышление
есть материальный процесс,
материальная деятельность
материального органа, направленная
на материальные же объекты,
продукты этой деятельности (мысли)
можно соотносить, сравнивать и
сопоставлять с «вещами в себе», с
вещами вне мышления, что и делает
каждый человек на каждом шагу без
помощи опосредствующей
деятельности бога или абсолют-

ного духа. Понятие и образы существуют в том же самом пространстве и в том же самом времени, что и реальные вещи. И мыслит, и чувственно воспринимает окружающий мир *один и тот же субъект*, а именно человеческий индивид, тот же самый индивид, который реально живет, существует в качестве чувственно-предметного существа. Единству (нераздельности) этого субъекта соответствует и единство (нераздельность) объекта окружающего чувственно-

предметного мира. Подобно тому как мыслящий и чувственно созерцающий человек — это один и тот же человек, а не два разных существа, координирующие свои взаимоотношения с помощью бога или абсолютного духа, так и мыслимый и чувственно созерцаемый мир — *один и тот же* (а именно реальный) *мир*, а не два разных мира, между которыми приходилось бы искать особый переход, опосредствование через божественное начало.

Именно поэтому определения мира в мышлении (логические определения) суть прямо и непосредственно определения чувственно созерцаемого мира. И нелепо задавать вопрос, в каком особом отношении система логических определений находится к чувственно данному миру, к миру в созерцании и представлении. Логическая система и есть не что иное, как выражение определенности чувственно созерцаемого мира. Мнимым,

фиктивным оказывается и вопрос об отношении логики к метафизике. Нет такого *отношения*, ибо логика и метафизика суть непосредственно *одно и то же*. Универсальные определения мира в мышлении (логические определения, категории) суть не что иное, как выражение абстрактно-универсальной определенности вещей, данных в созерцании. И потому именно, что и мышление, и созерцание имеют дело с одним и тем же реальным миром.

И если под логикой разуместь не свод правил выражения мышления в речи, а науку о закономерностях развития действительного мышления, то под логическими формами как раз и следует понимать не абстрактные формы предложений и высказываний, а абстрактно-универсальные формы действительного содержания мышления, т. е. чувственно данного человеку реального мира. «Так называемые *логические* формы суждения и заключения не являются

поэтому *активными*
мыслительными формами, или *ut it a*
dīcam (так сказать.— *Ред.*)
причинными условиями разума. Они
предполагают метафизические
понятия всеобщности, особенности,
частности, целого и части, в качестве
Regula de omni (всеобщих правил.—
Ред.), предпо-

[145]

лагают понятия необходимости,
основания и следствия; они
мыслимы только посредством этих
понятий. Следовательно, они

являются производными, выведенными, а не первоначальными мыслительными формами. Только метафизические отношения суть логические отношения, только метафизика, как наука о категориях, является истинной эзотерической логикой. Такова глубокая мысль Гегеля. Так называемые логические формы суть только абстрактные элементарнейшие формы речи; но речь — это не мышление, иначе величайшие болтуны должны были

бы быть величайшими
мыслителями» [\[36\]](#) 6 .

Таким образом, Фейербах полностью соглашается с Гегелем в том, что логические формы и закономерности абсолютно тождественны метафизическим, хотя и понимает причину и основу этого обстоятельства совсем иначе, нежели идеалист Гегель. Здесь мы имеем дело с остро выраженной материалистической интерпретацией взаимоотношения законов и форм мышления и бытия. С

материалистической точки зрения он гласит, что *логические* формы и закономерности суть не что иное, как *осознанные универсальные формы и закономерности бытия*, реального, чувственно данного человеку мира.

Вот за это-то неокантианцы типа Бернштейна и называли последовательный материализм «спиритуализмом наизнанку». Между тем фейербаховская трактовка взаимоотношения мышления и бытия остается верной и

бесспорной для любого материалиста, в том числе и для марксиста. Конечно, только в самой общей форме, до тех пор пока речь идет о фундаменте логики и теории познания, а не о деталях самого здания, на этом фундаменте воздвигнутого. Поскольку же у Фейербаха далее начинается специфически антропологическая конкретизация общематериалистических истин, в его изложении появляются рассуждения, явно слабые не только

по сравнению с марксистско-ленинским решением вопроса, но даже и по сравнению со спинозовской концепцией. Они-то и дали впоследствии повод вульгарным материалистам, позитивистам и даже неокантианцам усмотреть в Фейербахе своего предшественника и — пусть не до конца последовательного — единомышленника.

Несколько более подробный анализ своеобразия фейербаховского толкования взаимоотношения

мышления и бытия небезынтересен по двум причинам. Во-первых, по-

[146]

тому, что это — материализм. Во-вторых, потому, что это — материализм без диалектики.

Материализм состоит в данном случае в категорическом признании того факта, что мышление есть способ деятельного существования материального тела, деятельность мыслящего тела в реальном пространстве и времени. Материализм выступает, далее, в

признании тождества
умопостигаемого и чувственно
воспринимаемого мира. Наконец,
материализм Фейербаха выражается
в том, что субъектом мышления
признается тот же самый человек,
который живет в реальном мире, а не
особое, вне мира витающее
существо, созерцающее и
осмысливающее мир «со стороны».
Все это — аксиоматические
положения материализма вообще.
Следовательно, и диалектического
материализма.

В чем же слабости позиции Фейербаха? В общем и целом они те же самые, что и слабости всего домарксовского материализма: прежде всего непонимание роли практической деятельности как деятельности, изменяющей природу. Ведь и Спиноза имеет в виду только движение мыслящего тела по готовым контурам природных тел и упускает из виду тот момент, который против Спинозы (а тем самым и вообще против всей им представляемой формы

материализма) выставил Фихте. А именно тот факт, что человек (мыслящее тело) не движется по готовым, природой заданным формам и контурам, а активно творит новые формы, самой природе не свойственные, и движется вдоль них, преодолевая «сопротивление» внешнего мира.

«Главный недостаток всего предшествующего материализма — включая и фейербаховский,— подчеркивает Маркс,— заключается в том, что предмет,

действительность, чувственность
берется только в форме *объекта*, или
в форме *созерцания*, а не как
человеческая *чувственная*
деятельность, *практика*, не
субъективно... Фейербах хочет иметь
дело с чувственными объектами,
действительно отличными от
мысленных объектов, но саму
человеческую деятельность он берет
не как *предметную* деятельность»
[\[37\]](#) 7 .

Отсюда и получается, что
человек (субъект познания)

рассматривается как пассивная сторона отношения «объект — субъект», как определяемый член этого отношения. Человек тут вырывается из сплетения общественных отношений и превращается в изолированного индивида. По-

[147]

этому отношение «человек — окружающий мир» толкуется как отношение «индивид — все остальное». Под последним понимается все то, что находится *вне*

индивидуального мозга и существует *независимо от него*. А ведь вне индивида и независимо от его воли и сознания существует не только природа, но и общественно-историческая среда, мир вещей, созданных трудом человека, и система отношений человека к человеку, складывающихся в процессе труда. Иными словами, вне индивида лежит не только природа сама по себе («в себе»), но и очеловеченная, переделанная трудом природа. Для Фейербаха же

окружающий мир, данный в созерцании, берется как исходный пункт, предпосылки которого не исследуются.

Поэтому, когда перед Фейербахом встает вопрос, где и как человек (мыслящее тело) находится в непосредственном единстве (контакте) с окружающим миром, он отвечает: в созерцании. *В созерцании индивида*, поскольку тут постоянно имеется в виду именно индивид. Вот где корень всех слабостей. Ибо в созерцании индивиду дан всегда

продукт деятельности других
индивидов, взаимодействующих
между собой в процессе
производства материальной жизни,
те свойства и формы природы,
которые уже ранее превращены в
свойства и формы деятельности
человека, ее предмета и продукта.
«Природа как таковая», которую
Фейербах хочет «созерцать», на
самом-то деле лежит как раз вне
поля его зрения. Ибо эта
«предшествующая человеческой
истории природа — не та природа, в

которой живет Фейербах; это природа, которая, кроме разве отдельных австралийских коралловых островов новейшего происхождения, ныне нигде более не существует, а следовательно, не существует также и для Фейербаха» [\[38\]](#) 8 .

Отвлекается Фейербах и от реальных сложностей социальных отношений между теорией и практикой, от разделения труда, которое «отчуждает» мышление (в виде науки) от большинства

индивидов и превращает его в силу, не зависимую от них и вне их существующую. Поэтому он и в гегелевском обоготворении мышления (т. е. науки) и не видит ничего, кроме перепева религиозных иллюзий.

[148]



- [1] 1 Гегель. Энциклопедия философских наук. М., 1974, т. 1, с. 109.
- [2] 2 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20, с. 84.
- [3] 3 Там же, с. 634—635.
- [4] 4 Гегель. Наука логики. М.. 1970, т. 1, с. 103.
- [5] 5 Гегель. Наука логики, т. 1, с. 105.
- [6] 6 Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 110.
- [7] 7 Там же, с. 182.
- [8] 8 Тренделенбург А. Логические исследования. М., 1868, т. 1,
- [9] 9 Ленин В. В. Полн. собр. соч., т. 29. с. 250.
- [10] 10 Das Kapital von Karl Marx. Hamburg. 1887. B. 1. S. 21.
- [11] 11 с м.: Гегель. Работы разных лет. В 2-х т. М., 1970, т. 1, и. 292.
- [12] 12 Ленин В. И. Поли. собр. соч., т. 29, с. 86.

- [13] 13 *Гегель*. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 122.
- [14] 14 *Гегель*. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 85.
- [15] 15 Там же.
- [16] 16 *Гегель*. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 86.
- [17] 17 *Кант И.* Логика. Пг.. 1915, с. 83.
- [18] 18 *Гегель*. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 96.
- [19] 19 Там же.
- [20] 20 *Гегель*. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 202.
- [21] 21 *Гегель*. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 202.
- [22] 22 Там же, с. 205.
- [23] 23 Там же, с. 210.
- [24] 24 *Гегель*. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 121.
- [25] 25 *Гегель*. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 120.

- [26] 26 Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 124.
- [27] 27 Там же, с. 154.
- [28] 28 Там же, с. 154—155.
- [29] 29 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 23, с. 86.
- [30] 30 Гегель. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 120—121.
- [31] 1 Фейербах Л. Избр. философ, произв. М., 1955, т. 1, с. 127.
- [32] 2 Фейербах Л. Избр. философ, произв., т. 1, с. 517.
- [33] 3 Там же, с. 546.
- [34] 4 Фейербах Л. Избр. философ, произв., т. 1, с. 516.
- [35] 5 Там же, с. 213—214.
- [36] 6 Фейербах Л. Соч. М- Л., 1926, т. 1, с. 13.
- [37] 7 Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 42, с. 264.

[\[38\]](#) 8 *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений. М., 1966, с. 35.